

DIREITOS HUMANOS CONTRA-MAJORITÁRIOS: A LEGITIMIDADE DOS DIREITOS DAS MINORIAS SEXUAIS NO BRASIL



Fredson Oliveira Carneiro¹
Tássia Camila Oliveira de Carvalho²

Resumo

O artigo aponta para a especificidade da luta por direitos contra-majoritários dos movimentos LGBTs no Brasil e a forte tensão com os setores mais conservadores, sobretudo o religioso, junto ao legislativo. Sob o respaldo de um discurso retórico de “inconstitucionalidade” instrumentaliza-se o direito para o estudo da letra, retirando-o do campo ético para ocultar a centralidade da influência religiosa. Assim, buscamos explicitar por um lado, a tensão entre o discurso da legitimidade dos direitos das minorias sexuais e os fundamentos contrários ao seu reconhecimento; e por outro, indicar como os movimentos LGBTs constituem-se enquanto sujeitos coletivos de direito na luta por reconhecimento, indicando como a experiência brasileira pode contribuir com o Norte.

Palavras-chave: Direitos Humanos, LGBT, Teologia Política, Legitimidade, Reconhecimento.

Abstract

The article points to the specificity of the LGBT groups' struggle for counter-majorities rights in Brazil and the strong tension with the more conservators sectors, especially the religious one, in the legislative. Under the support of a rhetoric rant of “unconstitutionality” it instrumentalizes the right to the study of the letter, removing it from the ethical field to hide the centrality of religious influence. Thus, we tried to explain on the one hand, the tension between the discourse of the legitimacy of the sexual minorities' rights and the fundamentals contrary to its recognition; and on the other, indicate how the LGBT's movements constitute themselves as rightful collective subjects in the fight for recognition, indicating how the Brazilian experience can contribute to the North.

Keywords: Human Rights, LGBT, Theology Police, Legitimacy, Recognition.

1 Advogado, associado à Associação dos Advogados dos Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia – AATR, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília, membro fundador da Escola Nacional de Participação Popular e Saúde da Universidade Federal do Sul da Bahia - UFSBA.

2 Cientista Política, vinculada ao Laboratório de Análise Política Mundial – LAMBUNDO, mestre em Administração, com ênfase em organizações públicas.

ÓRBITAS DA EXISTÊNCIA E A CEGUEIRA PELO MEDO - À GUIZA DE INTRODUÇÃO

O trânsito da História para a contemporaneidade³ representou para o direito, no Ocidente, a perda de referenciais éticos que estavam nas bases do fenômeno jurídico na Antiguidade. Como apontou Tércio Sampaio Ferraz Junior, em prefácio à obra de João Maurício Adeodato, na Antiguidade “havia uma diferença entre *lex* e *jus* na proporção da diferença entre trabalho e ação”, em que “o que condicionava o *jus* era a *lex*, mas o que conferia estabilidade [leia-se legitimidade] ao *jus* era algo imanente à ação: a virtude do justo, a justiça” (Ferraz Junior *in* Adeodato, 1989:XII).

Na Era moderna, entretanto, assistimos à redução do *jus* à *lex*, do direito à norma, contemporaneamente ainda mais tecnificado, como um instrumental objeto de consumo numa ordem utilitarista, regida pelo valor econômico. Deste modo, como sugere Ferraz Junior, “a erosão das bases éticas [o direito é, agora, produto de um cálculo de oportunidade] em nome do valor utilitário da sobrevivência gera, assim, uma necessidade crônica de legitimação do direito” (Ferraz Junior *in* Adeodato, 1989:XIII).

Ora, se do ponto de vista geral, é possível reconhecer a perda de referenciais éticos no direito que se positiva pela via estatal, podemos observar, por outro lado, a assunção de valores morais, provenientes das tradições teológicas cristãs, utilizados, na esfera pública, como fundamentos para o reconhecimento ou negação de direitos.⁴ Deste modo, não é de se estranhar a discricionariedade legislativa que, por opção, não abarca os grupos sociais construídos como alteridades históricas dissonantes dos padrões essencialistas pregados por um tipo de leitura acerca desses mesmos valores cristãos. Deste modo, constitui-se uma das mais delicadas contradições da seara política atual, qual seja: a dessecularização das relações sociais travadas na esfera pública de um Estado que se declara laico.

O dispositivo político dessa contradição, diga-se, muito eficaz, para a negação de direitos e formulação de discursos de ódio e intolerância, está centrado na remissão aos fundamentos morais-teológicos, cuja definição weberiana foi formulada, do ponto de vista teórico, numa tipologia que associa a legitimidade do poder a elementos tradicionais aliados, nesses casos, a condições carismáticas no exercício da autoridade pública (Weber, 1999:326-407).

Tendo em vista a existência dessas condições sociais e as possibilidades teóricas abertas ao debate desse tema no contexto contemporâneo, ao presente trabalho coloca-se o seguinte problema: diante do atual quadro conjuntural, que por um lado apresenta um cenário de ampliação do discurso conservador no espaço político e, por outro, avança no

3 Isso se admitirmos a nossa herança político-jurídica proveniente da colonização europeia, cujas matizes históricas foram plasmadas em nossa experiência, a partir do acúmulo das altas civilizações da Grécia e de Roma, obviamente complexificadas com outros elementos históricos e a contribuição de outras etnias, como os mouros na península ibérica e as populações originárias da América Latina.

4 O que representa um dramático conflito social, tendo em vista a laicidade estatal declarada pela Constituição Federal de 1988 [art. 19, I], bem como o respeito à dignidade humana [art. 1º, III] e o objetivo de “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” [art. 3º, IV].

aperfeiçoamento democrático e no reconhecimento jurídico-formal de minorias, pergunta-se quais são os principais argumentos utilizados para negar a legitimidade dos direitos humanos contra-majoritários, relativos ao reconhecimento dos direitos das minorias sexuais?

Supõe-se aqui que o argumento central colocado à negação do reconhecimento da legitimidade dos direitos humanos contra-majoritários, relativo aos direitos da população LGBT, é, sobretudo, o discurso conservador de cariz moral-teológico sustentado por representantes de congregações religiosas nos espaços de decisão pública, sobretudo das congregações evangélicas neopentecostais e católicas vinculadas ao fenômeno da *renovação carismática*, que no entendimento de Michael Löwy são “apolíticas” ou totalmente contra-revolucionárias (Löwy, 2000:184), constituindo-se como defensoras passivas ou ardentes do *status quo*.

Importa ressaltar, no entanto, que não se coloca em causa a fé em si, mas as formas de sua institucionalização, que acontecem, segundo Lyra Filho, “quando estas adquirem a estrutura, a fisionomia e os vícios dos ‘poderes’ organizados conforme a base sócio-econômica do modo de produção espoliativo” (Lyra Filho *in* Lyra, 1986:274) e a utilização de interpretações conservadoras do texto bíblico como fundamento contrário ao reconhecimento do outro [LGBT] como sujeito de direitos. Esse posicionamento institucionalizado tem reverberado tanto no Legislativo [bancada cristã e ruralista], quanto no Judiciário [representações que ingressaram com Ações Diretas de Inconstitucionalidade – ADI’s, contra a decisão que reconheceu a união homoafetiva] e no Executivo [afetado diretamente pelos efeitos dos debates no Legislativo e nas mídias sociais], num estranho híbrido de posicionamento político e religioso. A compreensão dos limites entre ambas esferas é o que será exposto no tópico seguinte.

TEOLOGIA POLÍTICA E O RECONHECIMENTO DA DIFERENÇA

Ao estabelecer a relação entre a Filosofia, a Teologia e a experiência mística, Lyra Filho os identifica como “três planos insuprimíveis: experiência mística, nutrindo com seus conteúdos vivenciais a Teologia; Teologia estruturando racionalmente os dados do mistério; Filosofia, não *ancilla*, mas *soror*. A Filosofia é sal do espírito, sal de heterodoxia, que se refina, para evitar que as certezas da fé se apresentam com uma espécie de suficiência esterilizadora, desatenta à precariedade de sua decifração e deslumbramento” (Lyra Filho, 1976:143).

Tomando essas dimensões como insuprimíveis da realidade social, buscar-se-á nesse ponto a discussão quanto aos limites das teologias políticas e sua complexa relação com o reconhecimento das gramáticas dos Direitos Humanos na contemporaneidade⁵. Para chegar a essa problemática, algumas questões prévias devem ser enfrentadas, como a relação entre transcendência e imanência, que está na fronteira do saber entre a Teologia e a Filosofia,

5 Sobre o reconhecimento das gramáticas dos Direitos Humanos na contemporaneidade e sua conceituação ver Sánchez, 2010.

bem como os efeitos e consequências sociais desse impasse.

Na tradição sociológica da modernidade ocidental, a perspectiva crítica de Marx sobre esses limites, a partir de Hegel, fundava-se numa rejeição de qualquer fundamentação heterônoma ao próprio fenômeno social em seu *devenir* histórico, o que teria, segundo alguns de seus leitores, como o próprio Roberto Lyra Filho, criado um “vácuo ontológico”, já que não haveria no pensamento marxiano, uma filosofia da existência capaz de assegurar solidez teórica para toda a estrutura de seu complexo pensamento social, econômico e político. Este trabalho, traz, deste modo, a proposta de diálogo entre essa perspectiva crítica e a explicação espinosana da imanência,⁶ como fundamento ontológico para compreender as idiosincrasias do processo social contemporâneo. Tal explicação foi uma revolução conceitual extraordinária (Deleuze, 2009:66), que trouxe ao centro conceitual do Ser, a sua realidade concreta no plano da existência.

Nestes termos, Espinosa demonstra que o Ser localiza-se, de fato, no plano da existência e não numa outra dimensão de transcendência (Spinoza, 2013). Essa mudança de percepção, extremamente cara à física contemporânea (Hawking, 1993), altera profundamente as possibilidades de fundamentação e justificação da existência humana, que Deleuze vai mostrar nos termos da distinção entre ética e moral.

Numa breve síntese deleuziana sobre a ontologia de Espinosa, podemos apontar que o *marrano*, excomungado da comunidade judaica de Amsterdã por suas opiniões sobre Deus, trouxe uma leitura completamente nova para a compreensão prática do Ser em si e dos seus desdobramentos na realidade. Para Espinosa, existe apenas um Ser, que é a substância absolutamente infinita. Esse é o núcleo da ontologia espinosana, que não é místico, tendo em vista que esse ser é a própria realidade. Dessa substância absolutamente infinita derivam os entes, que não são seres em si, mas modos de ser [ou maneiras de ser] dessa substância infinita que é o Ser. Os entes, esses modos de ser da substância absolutamente infinita, expressam as distintas maneiras do Ser no plano da existência, ou seja, os entes são todos os existentes no conjunto que nós chamamos de Universo, do qual os seres humanos são uma das formas de expressão do Ser, sendo, deste modo, parte da substância absoluta que abarca toda a complexidade e diversidade da realidade como ela é. Compreendida assim a ontologia, abre-se espaço para a inteligibilidade de todas as singularidades da existência humana, que não podem ser reduzidas a modelos fixos, dado o constante movimento do Ser em transformação.

Tendo em vista essa compreensão imanente do Ser absoluto, Espinosa inaugura uma nova leitura sobre a realidade humana, sob os auspícios de uma Ética e não da moral, estritamente vinculada à noção hegemônica do Ser enquanto transcendência. Por isso, sua obra magistral se chama Ética e não Ontologia (Spinoza, 2013). Mas como pode ser apreendida essa

6 Este é um ponto de divergência com Lyra Filho, tendo em vista que para ele “essa imanentização sacrifica o ser de Deus, pois o universo panteisticamente integrado dissolve Deus nas coisas, inutilizando-O como “hipótese” reitora e dando à marcha de todo o processo uma espécie de espontaneidade inexplicável e cega” (Lyra Filho, 1976:137).

particular leitura sobre a ética?

Ora, a moral, contemporaneamente tão conservadora, para os temas mais delicados do atual momento político, opera à semelhança dos dispositivos utilizados pela Igreja Católica na baixa Idade Média que impedia, por critérios eminentemente ligados ao seu projeto de dominação, o advento dos signos que inaugurariam a modernidade.

Isso porque, como mostra Deleuze, a moral, que é o mais poderoso substrato religioso na vida social, apresenta-se como realização da essência diretamente ligada aos valores correntes num dado momento histórico, mas sempre imobilizados com o suposto fim de alcançar a perfeição do eterno. Segundo aponta:

Numa moral tratamos sempre de realizar a essência. Isto implica que a essência está num estado no qual não está necessariamente realizada, isto implica em que nós temos uma essência. Não é evidente que haja uma essência do homem. Mas é muito necessário à moral falar e dar-nos ordens em nome de uma essência. Se nos damos as ordens em nome de uma essência, é que essa essência não está realizada por si mesma. Diríamos que ela, essa essência, está em potência no homem. O que é a essência do homem em potência no homem, do ponto de vista de uma moral? É bem conhecido, a essência do homem é ser um animal racional (Deleuze, 2009:120-121).

Como evidenciou Deleuze, a moral serve de parâmetro aproximativo com uma suposta essência humana a ser alcançada na experiência concreta de cada indivíduo em sociedade. Como a essência é uma projeção a ser realizada, e a essência humana é a própria racionalidade, o caminho apontado pela moral é de se suprimir todas as ações irrefletidas do ser humano, que no sentido teológico cristão é viver em retidão e não em pecado. Nessa perspectiva, ser ou apresentar-se irracional não seria natural do humano.

Essa leitura da moral, que buscava a realização da racionalidade humana à luz das revelações divinas, é o que ainda fundamenta o seio da política institucional contemporânea, tendo em vista que toda proposta que se distancie do projeto de conservação dessa ordem moral é repelida com fundamento em uma das mais importantes faculdades jamais gestadas pela leitura cristã do mundo: a do julgamento. Por meio do julgamento, que antes da Reforma Protestante só poderia ser feita pela Igreja Católica e que, depois dela, passou a ser atributo comum a todo aquele que se diga crente, a ordem se mantém, na medida em que julgar aqueles que não se dispõem à alcançar essa famosa essência, os afasta da vida pública e inviabiliza o próprio reconhecimento de sua existência social como legítima.

Importa, no entanto, identificar a existência concreta do que se convencionou ser a essência humana na ordem ocidental. Ou seja, o modelo a ser seguido, considerado ideal pela modernidade, apresenta-se com as seguintes características: um ser racional [diga-se inserido

na ordem capitalista, da produção ao consumo], branco [ocidental], heterossexual [exercício de um gênero normativo em detrimentos de manifestações naturais que são divergentes], cristão [crente aos valores bíblicos], homem [sexualidade dominante], escolarizado [ilustrado na erudição ocidental], portador de direitos [cidadão] e deveres [pagar impostos, viver em ordem com os preceitos legais]. Esse modelo ideal é a suposta essência, em sua realização concreta, como definido pelas sociedades liberais modernas.⁷ Por isso, quanto maior for a distância desse parâmetro, mais fortemente o julgamento moral incidirá, operando o distanciamento das possibilidades de aceitação daquele que é produzido como “o outro”, que não se adéqua, ou não se insere nos marcos acima referidos.

Ora, toda essa leitura moral da realidade é fruto da noção da transcendência divina e reproduz-se em todo julgamento que fundamenta os discursos reacionários de conservação da realidade como ela está, movendo-se apenas em direção à essência, como se não fossem necessárias as leituras históricas que dão conta de toda a diversidade do mundo. Isso porque quem parte do erro inicial [ontologia pela transcendência e essência], não poderá avaliar a realidade como ela é [imanência e existência], apenas como deveria ser [de acordo com as projeções moral-teológicas].

Nesse sentido, Espinosa demonstra ser a Ética o oposto de tudo isso, tendo em vista que ela se constitui enquanto existência de um potencial (Spinoza, 2013). Como aponta Deleuze, em Espinosa “a essência é sempre uma determinação singular” (Deleuze, 2009:122), onde o que há não é uma ideia geral sobre o ser humano, mas as singularidades presentes na concretude do mundo. Deste modo, aquilo que é só pode relacionar-se com o Ser ao nível da existência. Para Deleuze, entre os existentes há um duplo grau de singularização: a nível quantitativo, “os existentes podem ser considerados sobre uma espécie de escala quantitativa segundo a qual são mais ou menos” [é a potência humana, veiculada nas ações e paixões das quais o existente é capaz, que não se confunde com a noção de vontade, a potência está inscrita no sujeito natural e historicamente condicionado] e a um nível qualitativo, que é a “oposição qualitativa entre modos de existência” (Deleuze, 2009:122). Segundo nos aponta o filósofo francês, a polarização entre a distinção quantitativa dos existentes e a oposição qualitativa dos modos de existência são as duas maneiras em que os existentes *são* no Ser.

Partindo desse quadro, não se buscam os valores transcendentais a serem veiculados pela moral para compreender o outro, pelo contrário, o que se procura, na Ética, são os modos de existência envolvidos, de acordo com a potência singular de cada sujeito no corpo da História. Essa é a operação da imanência trazida por Espinosa. De sorte que o discurso ético não buscará as supostas essências, que como vimos, servem ao projeto de dominação de um tipo específico de sociedade [concreta, pautada pela História], que por meio da moral,

7 Importante destacar que esse modelo ideal de julgamento moral alcançou o seu mais sofisticado acabamento na filosofia de Kant, que o formulou nos termos de um juízo sintético *a priori*, o seu imperativo categórico. Ver: Kant, Immanuel. *A fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007 [sob a segunda edição de 1786] e do mesmo autor *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo, SP: Editora Escala, 2006. Se na primeira obra, a sua noção de Deus é derivada da metafísica, na segunda encaminha essa concepção para a dimensão prática, da qual a lei moral é deduzida, que resulta numa opção problemática como expõe Silva, 2010.

possibilita o desenrolar de inúmeras opressões. Em sentido oposto, o discurso ético se afirma pela compreensão dos modos de existência, conforme a potência inscrita em cada ente singular, onde não há lugar nem para julgamento, nem para aproximações.

Tendo por base essas considerações, supõe-se que a superação dialética entre imanência e transcendência⁸ é impossível, tanto pela total discordância do que vem a se constituir enquanto o Ser ontológico, quanto à dessemelhança do que é produzido sociologicamente como efeito de ambas as concepções filosóficas no seio da vida pública, em que reverberam em sentidos opostos a moral e a ética.

Dadas essas oposições sociais, importa ressaltar que, nas lutas travadas na esfera pública, estão presentes grupos conservadores que têm a cartilha religiosa como matriz orientadora da vida pública e o fazem pela gramática da moral que supõem seja extraída de suas leituras acerca da teologia e das religiões. É cediço que tais grupos continuam tentando suprimir diversas singularidades, que têm causado um sério impacto na ampliação e no reconhecimento dos direitos humanos contra-majoritários.⁹ Por isso, não há que se generalizar a dimensão libertadora das religiões, como se a dimensão conservadora não existisse, nem tampouco, desconsiderar os movimentos progressistas que surgem das próprias instituições religiosas pautando, inclusive, as suas idiosincrasias.

Assim também com as leviandades e conveniências daqueles que fazem a interpretação literal dos textos bíblicos, sustentados em discursos fortemente discriminatórios de representantes de congregações religiosas, sobretudo neopentecostais, que alçaram representatividade política e se muniram de grande aparato econômico e tecnológico, na esfera pública.

Preocupante é que além dessas manifestações na esfera pública, nas vias institucionais, há um verdadeiro estímulo ao terrorismo fundamentalista que alimenta os discursos de ódio correntes no senso comum. Como enfatizou o próprio Joseph Ratzinger:

Se o terrorismo se nutre também do fanatismo religioso – e o fato é esse – ainda podemos afirmar que a religião é um poder curador e salvador? Não seria ela antes um poder arcaico e perigoso que constrói falsos universalismos, engendrando a intolerância e o terror?”(Ratzinger, 2007: 197).

Interessante resposta foi oferecida por Castro Alves, que segundo Roberto Lyra Filho, enunciava:

8 Destaque-se o novo trabalho de Boaventura de Sousa Santos no tópico nomeado de “A turbulência entre o sagrado e o profano, o religioso e o secular, o transcendente e o imanente”, em que aparece o embate entre as esferas da transcendência e imanência, e a concretização de posturas sociais vinculadas mais fortemente ao religioso ou ao secular, com ênfase nas teologias políticas islâmicas e na separação entre os espaços público e privado (Santos, 2013:90-96).

9 Ver discussão sobre o fundamentalismo cristão feito por Boaventura Santos, em que destaca o quadro dilemático vivido pelo Brasil hoje (Santos, 2013:71-72) e a obra-referência de Michael Löwy quando trata da relação entre o protestantismo de libertação e o protestantismo conservador (Löwy, 2000:176-202).

A religião [...] despediu-se do seu manto sibilino e misterioso; os padres já [inda que tarde e não todos] reconheceram que o povo não admite os prognósticos da esfinge, nem os augúrios da trípode; o lítuo romano partiu-se de encontro ao crânio; a religião passou para o domínio da razão – bela e santa, como tudo que pertence ao homem pela inteligência e, não, pelo terror (*apud* Lyra Filho, 1972).

É certo que Lyra Filho pontuou que Hegel já observava, e que a Teologia da Libertação enfatizava que Deus não estaria alheio às lutas de vanguarda social (Lyra Filho, 1989:15), o que pode explicar o fato de que as lutas sociais à esquerda guardam importante espaço de sua reprodução à experiência mística, que serve, inclusive, como elemento de coesão dos membros dos grupos e movimentos sociais envolvidos em uma causa comum.

Todavia, ele mesmo destacava as novas leituras teológicas que avançavam na conceituação de Deus à distância das descrições bíblicas ou mesmo que a Igreja Católica sustentou ao longo de sua história. Como afirmou “Deus não está ‘lá em cima’, nem ‘lá fora’, está no aprofundamento da própria existência, da Vida que se conscientiza como ‘preocupação’ de sentido e plenitude” (Lyra Filho, 1989:14). Neste ponto, é de fundamental importância compreender como os movimentos sociais que vivenciam e lutam pelos direitos LGBTs constituem-se enquanto sujeitos coletivos de direito e alteridade histórica que pauta o lugar da diferença, denunciando a desigualdade produzida com base na pluralidade natural e social entre os seres humanos. Esse aspecto será evidenciado no tópico seguinte, com o fim de evidenciar as tensões atualmente provocadas pelos movimentos LGBTs nos limites da negação de direitos e nas pautas de reivindicação de reconhecimento social de sua existência como legítima alteridade histórica.

MOVIMENTOS SOCIAIS, SUJEITO COLETIVO DE DIREITO E RECONHECIMENTO: A TENSÃO ENTRE A MORAL RELIGIOSA E OS MOVIMENTOS LGBTs NO BRASIL

O uso recorrente à “inconstitucionalidade” do casamento homoafetivo ou a resistência à implementação de projetos de lei voltados para a expansão dos direitos humanos contra-majoritários LGBT no Brasil, comprovam a premissa inicial desse trabalho de um processo de redução do jus à lex. Sob o argumento de um direito constitucional universalizante, setores mais conservadores da sociedade tendem a respaldar as negativas às reivindicações desses grupos minoritários de tal modo, que acabam por ocultar a centralidade da influência da moral religiosa nesse processo. Assim, instrumentaliza-se o direito para o estudo da letra, retirando-o do campo ético ao qual deveria fazer parte, para ocultar o que realmente compõe o argumento contrário à expansão dos direitos das minorias homoafetivas: a ruptura com as escrituras bíblicas [em sua interpretação ortodoxa] e com a família [em seu conceito tradicional]. Ora, esse, dentre tantos outros debates processados nos campos judiciário e legislativo referentes às pautas LGBTs é, na verdade, um argumento retórico que pretende

subsumir o objetivo primário do direito, na medida em que respalda seu argumento em uma construção social moral responsável pela inclusão ou exclusão de direitos com base na preservação da ordem e contrária ao reconhecimento dos grupos LGBTs como sujeitos coletivos de direito.

No caso das pautas LGBTs, pode-se verificar que as primeiras manifestações massivas de proporções internacionais surgem a partir da década de 1970, ainda que nas décadas anteriores já houvesse movimentos políticos contrários à visão criminosa ou pecaminosa da homossexualidade (Canabarro, 2013). Ainda assim, o que possibilitou uma expansão massiva do movimento no Brasil, foram os processos de redemocratização que culminaram em certo atraso em relação ao movimento na América do Norte e Europa (Canabarro, 2013), delineando-se um sujeito coletivo de direito (Sousa Jr., 2002), nos moldes dos novos movimentos sociais com tendência a transcender as a estrutura de classes e a debater a emergência de novas dimensões de identidade (Gohn, 2008: 127). Contudo, mesmo atingindo seu *boom* na década de 1980, o movimento gay no Brasil pode ser visto como parte de um contexto de afloramento global de uma série de movimentos sociais de emancipação política que tem como cenário principal as mudanças sistêmicas profundas advindas com o que se convencionou chamar de globalização.

De acordo com Donatella Della Porta e Sidney Tarrow os processos de globalização produzem um grande paradoxo: ao mesmo tempo em que reproduzem desigualdades sociais e econômicas entre e dentro dos Estados, possibilitam um processo de articulação entre movimentos anti e alterglobalistas em redes que transcendem a esfera do nacional e convivem em uma relação imediata de tempo-espaço (Della Porta e Tarow, 2005). Carlos Milani e Ruthy Laniado remontam a esse contexto de transformações sociais para demonstrar como esses processos de organização das ações de interesses coletivos e difusos e de caráter convergente e solidário contribuem para a constituição de sujeitos capazes de elaborar um novo sentido para a política em termos de produção de significados, da configuração de atores e da ação política propriamente dita (Milani e Laniado, 2007). Se podemos elencar aspectos em comum entre distintos movimentos (gay, feminista, raciais ou até ambiental) estaria, sem dúvidas, a advogar reconhecimento de suas especificidades identitárias, mesmo em um modelo sistêmico cada vez mais receptivo a processos universalizantes.

Na pauta desses processos, uma série de questões têm sido levantadas, sobretudo, no que tange à aceitação de identidades culturais múltiplas no ensejo de uma visão de uma única humanidade [e que, diga-se de passagem, segue à risca um modelo ocidental-cristão de ser humano]. Boaventura de Sousa Santos, um dos principais teóricos engajados na temática da interculturalidade, ao ressaltar a contradição inerente a um modelo que se propõe universal, ainda que pautado em uma perspectiva cultural ocidental, alerta para a necessidade de não negligenciar as diferenças do imperativo transcultural: “temos o direito a ser iguais, sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos

descaracteriza” (Santos, 2006:462).

Contudo, mesmo compartilhando de uma temporalidade e de uma especificidade identitária, os movimentos LGBTs ainda são, no caso brasileiro, aqueles que têm logrado menor êxito se comparados aos demais: o reconhecimento de sexualidades não normativas não alberga status de constitucionalidade, ainda não há tipificação do crime de homofobia e o casamento gay ainda não logrou condição de lei. A aceitação dessas reivindicações contudo, afeta não apenas o campo constitucional, mas também a própria constituição identitária do sujeito. Na medida em que o reconhecimento da diferença não se processa na esfera do social, as lutas por reconhecimento desses grupos pleiteiam um processo inverso: buscam por meio do reconhecimento jurídico garantir um processo seguro de transformação da aceitação social.

O grupo, no contexto dos movimentos LGBTs, torna-se o espaço primeiro para a promoção das mudanças sociais. Partindo da noção de reconhecimento de Axel Honneth, o argumento central consiste em provar que os conflitos sociais são essencialmente baseados em uma luta por reconhecimento como motor propulsor das mudanças e, conseqüentemente, do processo de evolução social. Honneth, com base nos “escritos de Jena” do jovem Hegel cuja noção de reconhecimento vincula-se à formulação do próprio indivíduo, identificou que mesmo formulando uma concepção metafísica, Hegel foi capaz de modelar um processo de evolução ética da sociedade por meio de padrões progressivos de reconhecimento mediados por uma luta moral (Honneth, 2007). Com a ajuda da psicologia social de George Hebert Mead, o desafio de Honneth consistiu em transcender tal perspectiva para a esfera prática.

De acordo com Mead, o sujeito adquire consciência de sua subjetividade no processo de interação com o outro em um ato reflexivo no qual o indivíduo percebe a si como sujeito de sua própria ação a partir da auto-imagem produzida pelo olhar do outro, no plano individual, e do “outro generalizado” no plano social. Nesse processo reflexivo, o “psíquico” se conforma no conflito entre a imagem que o outro tem de mim, responsável por agir de acordo com as expectativas morais [Me] formada de fora [campo dos objetos sociais] para dentro [experiência interna] e entre a fonte não regulamentada de todas as nossas ações, responsável pelas respostas criativas aos problemas práticos [Eu]. Quando o indivíduo interioriza as normas, adquire a capacidade para participar das interações naquele meio [sobretudo pela divisão do trabalho] e torna-se um membro socialmente aceito. A esta relação intersubjetiva, dá-se o nome “reconhecimento”.

Nesses termos, o sentimento de identidade completa com sua comunidade só ocorre quando o indivíduo assume uma função socialmente útil, pois um sujeito que se concebe na perspectiva do “outro generalizado” compreende-se como portador de direito na sua comunidade. Os direitos são anseios dos quais posso estar seguro que o “outro generalizado” realizará. Para alguns indivíduos, contudo, a aceitação social não ocorrerá por completo, pois devido a alguma característica não modificável socialmente, ele não obterá “reconhecimento” como sujeito em sua particularidade. É o caso, por exemplo, do racismo, cujas características

estão explicitamente marcadas e não são disfarçáveis.

No caso das sexualidades não-normativas, a aceitação do indivíduo é ainda mais complexa na medida em que, para muitos, a aceitação do indivíduo como socialmente útil perpassa por uma negação da sua própria identidade. Uma das principais questões discutidas pelos movimentos LGBTs consiste na dificuldade, por parte dos indivíduos de sexualidades não-normativas, em conseguir cargos de destaque na medida em que sua condição de sexualidade vai tornando-se mais evidente. Assim, em uma escala, o “enrustido” teria maior aceitação e o travesti menor.

Na visão de Mead a conscientização da realização de seus direitos junto à comunidade faz com que o indivíduo sinta-se digno e confiante do valor social da sua identidade [auto-respeito]. Mas o indivíduo não tem só direitos, tem deveres também. Ele também reage à sua comunidade e a modifica. A incompatibilidade entre as pretensões de individuação [Eu] e a vontade global internalizada [Me] ocasiona um conflito moral entre sujeito e seu ambiente social. Tal conflito leva o indivíduo a engajar-se no interesse de seu “Eu” por novas formas de reconhecimento social [ampliação dos direitos individuais, por exemplo]. Como o “Eu” é impedido de agir livremente, ele idealiza uma sociedade futura à qual suas expectativas sejam atendidas. Desta forma, a tendência natural de cada geração das sociedades é ir adaptando seus consentimentos morais de acordo com as reivindicações dos indivíduos. A evolução social, então, é vista [em consonância com a noção hegeliana] como evolução moral que ocorre em decorrência das lutas por reconhecimento ao longo da história; há um processo progressivo de individualização, cujo ápice estaria nas sociedades civilizadas.

Axel Honneth congrega a perspectiva hegeliana de evolução ética para demonstrar, por meio da psicologia social de Mead, como o processo é transmutado do âmbito metafísico para o mundo social (Honneth, 2003). Ao fazê-lo, o autor identifica três formas possíveis de reconhecimento: o “amor” [forma primária de reconhecimento que introduz no sujeito um sentimento, a auto-confiança], o “direito” [ampliação do reconhecimento a todos os cidadãos participantes da mesma comunidade que gera no indivíduo um sentimento de auto-respeito] e a “eticidade” [ligada diretamente ao sentimento de utilidade dentro da sociedade que gera um sentimento de auto-estima]. A plena satisfação destas três esferas de reconhecimento é denominada auto-realização. Para o autor, necessitamos ter nossa identidade social reconhecida pelos outros para receber o reconhecimento que gostaríamos de ver atribuído a ela. A auto-realização individual também requer entender o indivíduo como personalidade única e insubstituível. Portanto, Honneth deixa claro que os indivíduos também almejam ser reconhecidos em suas diferenças e, em tal ponto se assemelha ao pensamento de Charles Taylor.

De acordo com Patrícia Mattos o esforço teórico de Charles Taylor preserva da tradição hegeliana a certeza no papel fundamental da noção de reconhecimento social como fundamental para a vida humana em sociedade e para se pensar a política (Mattos, 2006).

Para Taylor, o reconhecimento deve ser visto como o tema central da política moderna. A tese central é de que a nossa identidade é moldada, em grande parte, pelo reconhecimento ou falta dele. O não reconhecimento para Taylor é capaz de gerar sérios danos ao indivíduo como, por exemplo, a construção de uma imagem negativa de si próprio. Tal imagem de si pode afetar a relação do indivíduo com sua sociedade e o desestimular a participar da esfera pública na medida em que o indivíduo não consegue se enxergar como digno de respeito. A introjeção do sentimento de inferioridade acaba por “naturalizar” as desigualdades. Desta forma, o reconhecimento é central para a política porque muito mais que algo a ser concedido aos indivíduos, seria uma necessidade vital. Taylor argumenta que os parâmetros de reconhecimento das sociedades ocidentais modernas são distintos dos parâmetros existentes nas sociedades tradicionais, pois enquanto nas sociedades tradicionais a identidade individual estava ligada à honra, na sociedade ocidental moderna o parâmetro foi substituído pela dignidade do cidadão (*apud* Mattos, 2006). Se a honra é um privilégio para poucos, a dignidade, ao contrário é algo que todas as pessoas possuem. Assim, se antes havia uma visão de agente humano padronizado [*self* desprendido], nas sociedades contemporâneas a ideia difundida é de que cada indivíduo deve descobrir por si próprio sua autenticidade, sua forma específica de ser [*self* expressivo].

Tal noção de identidade moderna originou uma política da diferença baseada em princípios universais, mas todos os indivíduos deveriam ter sua identidade peculiar reconhecida. Com base nos argumentos expostos, intuímos que o reconhecimento e o sentido de pertencimento proporcionado pelo próprio ato da luta dos movimentos contra-majoritários já seriam, em si mesmos, um espaço próprio de reconhecimento. Contudo, no caso específico dos movimentos LGBTs a aceitação própria [auto-estima] do indivíduo deve ser anterior à própria identificação com o grupo, na medida em que o indivíduo só pode passar a fazer parte quando reconhece a si mesmo como diferente e vai além, decidindo engajar-se numa luta pela libertação das distintas formas de existir socialmente, suprimidas pelas crenças supostamente fundadas na moral cristã e reproduzidas nas ausências legislativas. Nessa relação, como nos aponta Rita Segato, “de fato, a lei entra em rota de colisão com a moral estabelecida e com as crenças arraigadas em sociedades que julgamos ‘modernas’” (Segato, 2006:209-210). Assim, o fato da homoafetividade poder ser disfarçada [diferente do movimento negro ou movimento feminista, por exemplo] faz com que o pertencimento ao grupo parta, inicialmente, da necessidade do indivíduo reconhecer-se como diferente do que se reproduz como heteronormatividade compulsória e “sair do armário”.

Nesse contexto, a forte resistência social enfrentada por grupos religiosos com um influente lobby dentro do legislativo torna o processo de transmutação social ainda mais complexo na medida em que os movimentos LGBTs não conseguem sequer ter as suas diferenças resolvidas na esfera legislativa. O discurso religioso está arraigado de padrões morais muito fortes e antigos e de difícil transformação, mas acaba por gerar uma influência perversa sobre a constituição identitária dos indivíduos de sexualidade não-normativa, na medida

em que advoga, mais que uma institucionalização da negação ao direito na esfera jurídico-política, a negação do direito de pertencimento a uma condição de alteridade: nega o direito de reconhecimento daquele indivíduo como sujeito com pertencimento e subjetividades.

A perversidade do apego à inconstitucionalidade desses direitos consiste, essencialmente, em reduzir uma demanda social real a uma luta por um direito inexistente. Assim, ao advogar por um fundamento moral universalizante, se está afastando a perspectiva do jurídico como complementar e dialético à perspectiva social para colocá-lo em um campo moral superior como se fosse possível a existência, no plano da concretude ontológica, de um direito anterior ao gênero humano. Se retira, assim, do argumento seu fundamento moral para centralizá-lo em uma espécie de moral *a priori* que institucionaliza a negação do direito e a manutenção do formato contemporâneo do *status quo*, centrado na família heterossexual e nuclear.

CONCLUSÃO

As lutas dos movimentos LGBTs no Brasil têm sofrido com a forte tensão com os grupos conservadores, mas, mesmo apresentando uma resistência moral já superada em grande parte dos países do Norte, há um aspecto que as diferenciam e podem contribuir para os denominados movimentos LGBTs do Norte Global, que é a forma típica de construção do espaço do outro nas terras abaixo da linha do Equador. Ora, não é demais recordar que o Brasil é um dos países que tem a maior população descendente de africanos escravizados pelo colonialismo moderno; uma população indígena, distribuída em diversas nações, que resiste à perda de seus referenciais ancestrais; populações ciganas, que continuam reproduzindo seus modos de vida em itinerâncias e fixações no território nacional; diversos grupos descendentes de países europeus, japoneses, bolivianos, haitianos, portugueses entre tantas outras nacionalidades, culturas e diferenças.

Diante de tamanha diversidade étnica, cultural, estética, religiosa e política, o Brasil torna-se uma experiência *sui generis* no mundo, capaz de gestar experiências ainda não vislumbradas pelas ciências sociais, pelo Direito e pela Política modernas. Por isso, a importância de pensar em parâmetros sociais de respeito à diversidade e promoção dos direitos daqueles constitutivos dessa diversidade.

Coadunando com a concepção de ética esposada de Deleuze, aproximamo-nos da concepção de Rita Segato, segundo a qual as esferas da ética, da moral e da lei são distintas. Isso porque, diferentemente da lei, e aqui obviamente não estamos falando do Direito em si, mas de um de seus produtos sociais, e da moral, a ética não se refere a um “sistema de regras de comportamento nem um sistema de padrões positivos a partir dos quais é possível justificar a desaprovação dos outros. É, sobretudo, uma atitude com relação ao que é alheio” (Segato, 2006:225). Nestes termos, trabalhando com as noções de *falibilidade* e *assombro* do filósofo pragmático estadunidense, Charles Peirce, afirma que:

Estas noções implicam uma abertura, uma exposição voluntária ao desafio e à perplexidade imposta a nossas certezas, pelo mundo dos *outros*: é o limite imposto pelos outros, pelo que é alheio a nossos valores e às categorias que organizam nossa realidade, causando-nos perplexidade e mostrando sua falibilidade, seu caráter contingente e, portanto, arbitrário. O importante aqui é o papel da alteridade com sua resistência a confirmar nosso mundo, as bases de nossa comunidade moral (*apud* Segato, 2006: 225).

Tendo em vista essa abertura proporcionada pela ética, e levando-se em consideração as distintas produções de alteridades na composição política, étnica e cultural do Brasil, claramente estamos diante de um grande celeiro, não referenciado apenas como fonte de riquezas naturais, mas de experiências sociais que muito podem contribuir para a construção de um mundo mais humanizado e menos desigual, também em matéria relativa aos direitos humanos contra-majoritários da população LGBT. Resta, certamente, um longo caminho a ser percorrido no reconhecimento desses sujeitos e movimentos sociais nas condições de suas sexualidades não normativas.

REFERÊNCIAS

Brasil (1988), *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Versão eletrônica, consultada a 24.06.2014, em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm.

Canabarro, Ronaldo (2013), *História e Direitos Sexuais No Brasil: O Movimento LGBT e a Discussão Sobre a Cidadania*. Anais eletrônicos do II Congresso Internacional De História Regional, 1-15. Consultada a 20.06.2014, em [file:///C:/Users/Home/Downloads/\(Ronaldo_Canabarro.pdf](file:///C:/Users/Home/Downloads/(Ronaldo_Canabarro.pdf).

Della Porta, Donatella; Tarrow, Sidney (orgs.) (2005), *Transnational Protest and Global Activism*. New York/Toronto/Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

Deleuze, Gilles (2009), *Cursos sobre Spinoza*. (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et. al.. Fortaleza: Editora Universidade do Estado do Ceará.

Ferraz Junior, Tercio Sampaio (1989), "Prefácio", in João Maurício Leitão Adeodato. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense universitária.

Gohn, Maria da Glória (2008), *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola.

Hawking, Stephen William (1993), *Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos*

negros. 24. ed. Rio de Janeiro: Rocco.

Honeth, Axel (2003), *Lutas por reconhecimento*. São Paulo: Ed. 34.

Honeth, Axel (2007), “Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade”, in: Souza, Jessé; Mattos, Patrícia (Orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume.

Lyra Filho, Roberto (1972), *A concepção do mundo na obra de Castro Alves*. Rio de Janeiro: Ed. Borsoi.

Lyra Filho, Roberto (1976), “Filosofia, Teologia e experiência mística”, *Revista Kriterion*, 69., 136-145.

Lyra Filho, Roberto (1986) “Desordem e Processo: um posfácio explicativo”, in Doreodó Araujo Lyra (org.). *Desordem e Processo: estudos em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 263-333.

Lyra Filho, Roberto (1989) “A reconciliação de Prometeu”, *Revista Humanidades*, 20(VI), 10-20.

Löwy, Michael (2000), *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes.

Mattos, Patrícia (2006), *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume.

Milani, Carlos R. S.; Laniado, Ruthy Nadia (2007), “Contestação Política e Solidariedades Transnacionais: a contribuição política dos movimentos feministas e das redes ambientalistas para uma nova ordem mundial”, in *Segundo Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia*, 2007, Florianópolis: UFSC, Anais do Segundo Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia, 361-399.

Ratzinger, Joseph (2007), *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Tradução de Sivar Hoepfner Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull).

Sánchez Rubio, David (2010), *Fazendo e desfazendo Direitos Humanos*. Tradução de Clovis Gorczewski. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*. São Paulo: Cortez.

Segato, Rita Laura (2006), “Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento

de expansão dos Direitos Universais”, *Mana*, 12, 207-236.

Silva, Sérgio Gomes e (2010), *As noções de Deus, moral e religião e sua função em a religião nos limites da simples razão de Immanuel Kant*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia.

Sousa Junior, José Geraldo de (2002), *Sociologia Jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas*. Porto Alegre: Fabris.

Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 (2013), *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

Weber, Max (1999), *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.